

University of Groningen

Het voetstuk van het weten

Vandermeersch, Patrick

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

1992

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Vandermeersch, P. (1992). *Het voetstuk van het weten*. SUN.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Patrick Vandermeersch

Het voetstuk van het weten. Over psychologie, psychoanalyse en theologie

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de godsdienstpsychologie aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit Groningen op dinsdag 8 december 1992

MIJNHEER DE RECTOR MAGNIFICUS, DAMES EN HEREN.

Wijs of onwijs, de begeerte drijft de mensen voort, God weet waarheen. Observerend, tellend en metend kijken andere mensen toe, en dit werk wordt wetenschap genoemd, menswetenschap. Voor dit mensenwerk gebruikt men tegenwoordig niet langer de term 'wijsheid', evenmin als 'begeerte', laat staan 'wijsbegeerte', 'filosofie'. De 'filieën' hebben plaats gemaakt voor de 'logieën' en de 'nomieën' van de moderne wetenschapsbeoefening. Filosofen en theologen hebben tegen deze opmars wel even geprotesteerd, maar lang heeft dat eigenlijk niet geduurd. Tegenwoordig gaat ieder rustig weer zijn eigen gang, en dit geldt zeker voor de menswetenschapper. Moeten theologen zich laten verontrusten? Staan zij niet in een traditie die stelt dat kennis en profeteren stukwerk zijn, en dat slechts één iets overeind zal blijven? Dit éne heet dan de liefde te zijn. Doch vandaag wordt mij gevraagd deze irenische sfeer wat te komen verstoren door eraan te herinneren dat die liefde ook wel eens 'libido' wordt genoemd.

In deze rede zal het gaan over de relatie tussen theologie en psychoanalyse, maar om deze relatie te schetsen zal ik het eerst moeten hebben over de relatie tussen psychoanalyse en psychologie. De complexiteit van deze relatie is immers niet zonder belang voor de theologie. De relatie tussen psychoanalyse en psychologie heeft te maken met de status van de wetenschap en de crisis van het subject aan het einde van onze moderniteit. Nadat ik het probleem in algemene trekken heb geschetst, wil ik aangeven waarom een onderzoek naar de interpretatietechniek van de psychoanalyse een toetssteen kan zijn voor de wijze waarop de theologie hermeneutiek bedrijft. Ik zal tot besluit ook de vraag omkeren en stellen dat men de opkomst, de werking en het succes van de psychoanalyse niet kan begrijpen als men de lotgevallen van het begrip 'geloof' in de moderne tijd niet mede in het onderzoek betreft.

Bij het uitwerken van deze thema's zal ik van een centraal beeld uitgaan, dat van de tegenstelling tussen buitenstaander en binnenstaander. De psychologie neemt tegenwoordig op radicale wijze de positie van de buitenstaander in. Zij houdt zich aan de vraagstelling van Archimedes: 'Waar kan ik staan en de aarde bewegen'.¹

1. Archimedes volgens Simplicius, *Phys.*, 1110, 5 d.

Zoekt zij een steunpunt? Of gaat het om een voetstuk? Wat er ook van zij, deze positie van buitenstaander was niet van meet af aan, bij de geboorte van de psychologie gegeven. Toen was de binnenstand vanzelfsprekend, en de psychoanalyse staat nog steeds in deze traditie, die zegt dat men zich in het gegeven moet plaatsen dat wordt onderzocht. Bij haar gaat het, weliswaar buiten iedere kerkelijke context om, om een ‘fides quaerens intellectum’. De psychoanalyse laat zich inspireren door het woord van Aristoteles over het absolute: ‘Door een daad van eros beweegt het het andere, en door het andere te bewegen, beweegt het ook zelf.’²

DE BLIK VAN DE BUITENSTAANDER

Wanneer wij de positie van de psychologie tegenover de psychoanalyse willen bepalen, worden wij van meet af aan geconfronteerd met de vraag wat de psychologie nu eigenlijk is. Een grondige epistemologische studie van de status van de psychologie vat het probleem als volgt samen: ‘De psycholoog is er nooit zeker van dat hij aan wetenschap doet. En als hij aan wetenschap doet, dan is hij nooit zeker dat het om psychologie gaat.’³ Nederland mag dan het land met de grootste psychologen-dichtheid ter wereld zijn, het meest kenmerkende is volgens Karel Soudijn dat zij in staat zijn steeds opnieuw hun eigen job te creëren, zonder dat zij het onder elkaar eens hoeven te zijn over wat psychologie nu eigenlijk is.⁴

Maar misschien komen wij tot meer helderheid door naar goede psychoanalytische gewoonte in het verleden te graven. Het heden noopt er ons overigens toe, zeker op deze plaats, want precies honderd jaar geleden werden in Europa drie psychologische laboratoria opgericht met expliciete filosofische en zelfs theologische intenties: in Genève door Théodore Flournoy, in Leuven door Désiré Mercier en in Groningen door Gerard Heymans.⁵ U zult begrijpen dat de laatste twee mij vandaag bijzonder ter harte gaan.

Zowel Mercier als Heymans, hoe verschillend hun religieuze en zeker hun kerkelijke keuzes ook waren, ontwikkelden experimenteel-psychologische onderzoeksmethodes om de werkelijkheid te bestuderen. Zij wilden niet tot uitspraken komen die, zo men tegenwoordig zegt, ‘psychologisch gezien’ waar waren. Zij wilden tot

2. Aristoteles, *Metaphysica*, M 1 7. 1072 b 3.

3. P. Gréco, ‘Epistémologie de la psychologie’, in: J. Piaget (ed.), *Logique et connaissance scientifique*, Parijs (Gallimard) 1976, pp. 925-991.

4. K. Soudijn, *Psychologie in uitvoering*. Amsterdam (Swets & Zeitlinger) 1992.

5. H.G. van der Veen, ‘Levensloop’, in: D. Draaisma et al., *Gerard Heymans. Objectiviteit in filosofie en psychologie*, Weesp (Het Wereldvenster) 1983, pp. 13-32. L. De Raeymaeker, *Le cardinal Mercier et l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Leuven (Publications Universitaires de Louvain) 1952, pp. 86-87.

uitspraken komen die gewoonweg waar waren. Hun onderzoekstechnieken waren empirisch, afgekeken van de natuurwetenschappen, maar het terrein waarop zij opereerden was geen ander dan dat waarop filosofen en theologen al eeuwen tevoren hadden gestreden, het terrein van de ziel. Zij waren zielkundigen, omdat zij geloofden in de mogelijkheid van een wetenschappelijke zielkunde. In tegenstelling tot wat tegenwoordig vaak gebeurt, concludeerden zij niet tot het bestaan van de zielkunde vanuit het bestaan van de zielkundige. Zij dachten nog helemaal niet aan aparte deskundigen met een eigen identiteit als onderzoeker en met een beschermde beroepspraktijk. Zij fantaseerden dus nog niet over een eigen psychologisch veld. Er was voor hen geen behoefte aan psychologen, maar aan psychologie, aan een technisch instrumentarium dat door filosofen en theologen kon worden gebruikt ter verwetenschappelijking van hun onderzoek, op geen andere wijze dan waarop historische, literaire en archeologische technieken dienstbaar konden zijn.

Wij moeten deze oorspronkelijke positie van binnenstaander goed voor ogen houden, ook wanneer de experimenten die in deze context werden uitgedacht en de consequenties die eraan werden vastgeknoopt ons ietwat komisch overkomen. Flournoy had belangstelling voor spiritisme en was een en al aandacht voor de zeer complexe hypnotische bewustzijnstoestanden van zijn geliefd medium Léonie, die over haar verschillende reïncarnaties sprak en in haar trance zowel het Sanskriet als de taal van de planeet Mars leek te beheersen - een fenomeen dat zelfs de aandacht van Ferdinand de Saussure trok.⁶ Vanuit deze observaties concludeerde Flournoy tot het goede recht van een metafysische benadering van de werkelijkheid. Heymans experimenteerde met telepathie, hiervoor even zijn vrouw als geliefd proefpersoon inruilend voor een begaafde student. Hij hoopte hiermee het panpsychisme experimenteel te kunnen bewijzen. Indien er gedachtenoverbrenging plaatsvond, was dit dan niet de bevestiging van zijn geloof dat wij allen slechts verdichtingen zijn van de éne, universele wereldziel die onze particuliere individualiteiten transcendeert?⁷ Mercier - en van hem weten wij niet met wie hij experimenteerde - wilde proef-ondervindelijk het bestaan van de intellectus agens bewijzen en dus, tegen het materialisme in, de vrijheid van de menselijke geest. Voor hem was de wet van het behoud van energie het centrale punt waarover hij, allerlei mathematische formules gebruikend, debatteerde. Daarbij stelde Mercier het cartesische dualisme ter

6. Th. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars. Etude d'un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Genève (Atar) 1900. (Reprint: Parijs (Seuil) 1983 en Genève (Slatkine Reprints) 1983.) Zie verder P. Vandermeersch, *Over psychose, seksualiteit en religie. Het debat tussen Freud en Jung*. Nijmegen (SUN) pp. 54-57.

7. D. Draaisma, 'De witte kraai van Heymans. De Groninger telepathie-experimenten', in: D. Draaisma (ed.), *Een laboratorium voor de ziel. Gerard Heymans en het begin van de experimentele psychologie*. Groningen (Historische uitgeverij), 1992, pp. 80-95.

discussie en pleitte hij voor een terugkeer naar het psychosomatische zielsbegrip van Aristoteles.’⁸

Flournoy, Heymans, Mercier: hun experimenten doen ons glimlachen, maar waarom eigenlijk? Is het omdat zij nog geneigd waren met directe observatie iets te bewijzen dat ‘van een andere orde’ is dan onze alledaagse, tastbare werkelijkheid? Wat bedoelen wij in ons huidig taalgebruik met die ‘andere orde’? Wij staan hier mogelijk voor een belangrijke verwarring. Men kan zeggen dat het absolute als object van het religieuze van een andere orde is dan het alledaagse dat ons omgeeft, in die zin dat God geen ding is tussen de dingen. Dit is een oud, traditioneel thema, dat bekend staat als immanentie en transcendentie. Het thema is belangrijk en Coen van Ouwerkerk heeft er recent heel terecht op gewezen dat de godsdienstpsychologie de beleving van deze ervaring van transcendentie of van de ‘afwezigheid Gods’ als centraal onderwerp van onderzoek zou moeten nemen.⁹ Maar men kan met de uitspraak dat het bestaan van het absolute van een andere orde is dan het terrein waarover de psychologie uitspraken doet, ook beweren dat er zoiets als een aparte psychologische waarheid is, die los staat van waarheidsuitspraken die vanuit andere gezichtspunten kunnen worden gedaan. Dit is iets heel anders.

EEN METHODOLOGISCHE EXCURSIE

Liever zou ik nu rechtstreeks inhoudelijk ingaan op het fenomeen ‘geloof in een transcendente werkelijkheid’ en de vraag behandelen wat de godsdienstpsychologie op dit punt vanuit de psychoanalyse te bieden heeft. De ervaring heeft mij echter geleerd dat steeds terugkerende misverstanden op methodisch gebied op voorhand het gesprek dreigen af te breken. Alhoewel ik het zelf minder boeiend vind, moet ik dus toch kort op het methodologische probleem ingaan. Ik wil met nadruk stellen dat het probleem van de *splendid isolation* van de psychologische uitspraak - want dat is het, als je zegt dat je ‘alleen maar’ een psychologische uitspraak doet - niet samenvalt met het debat over de te volgen methode in de psychologie. Deze methodenstrijd lijkt mij daarentegen vaak ten onrechte te worden aangegrepen om het probleem te omzeilen waar ik nu op poog te wijzen. Waarom gaat het in de vraag naar de methode? Om niets anders dan om de strijd tussen Galileo Galilei en de kardinalen. Galilei vroeg de kardinalen door de telescoop te kijken, want dan zouden zij wel zien dat de

8. D. Mercier, ‘Le déterminisme psychologique et le libre arbitre’, in *Revue catholique de Louvain* (niet gedateerde overdruk uit de bibliotheek van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven; idem, *Les origines de la psychologie contemporaine*, Leuven (Institut Supérieur de Philosophie) 1897.

9. C.A.J. van Ouwerkerk, *In afwezigheid van God. Voorstudies tot een psychologie van het geloof*. Den Haag (Boekencentrum) 1986.

aarde rond de zon draait en niet omgekeerd, maar de kardinalen weigerden. Hun argument was dat je het geloof in zo'n fundamentele waarheid als die van de plaats van de aarde in het heelal toch niet afhankelijk kon maken van het gebruik van zo'n particulier instrument als Galilei's telescoop. Indien iets alleen maar door een telescoop valt te observeren, kan het toch niet waar zijn.

De methodenstrijd in de psychologie gaat over het gebruik van de juiste telescoop. Kan iets dat slechts met een particuliere methode kan worden geobserveerd, wel waar zijn? Wat die door de ene betwiste en door de andere verdedigde methode is, kan verschillen. De telescoop die sommigen hartstochtelijk verdedigen en anderen weer afwijzen, kan bestaan in het laten invullen van enquête-formulieren en het uitrekenen van correlaties, in het meten van de huidweerstand bij het toedienen van prikkels, in het zoeken naar parallellen tussen het gedrag van dieren en mensen, in het doen neerliggen van een patiënt op een rustbank of een divan, waarna de therapeut zwijgt tot de patiënt vanzelf gaat praten... Voor dit punt in het betoog is het om het even over welke telescoop het gaat en hoe men de methodenstrijd in de psychologie meent te moeten beslechten. Waar het mij om gaat is de status van psychologische waarheid die men aan de resultaten van dergelijk onderzoek meent te moeten toekennen. Het zou bij Galilei niet zijn opgekomen om zich te verdedigen door te zeggen dat zijn stelling over de plaats van de aarde alleen maar een astronomische waarheid was, die geen uitsluitel zou geven over wat men nu op wijsgerig of religieus vlak als waarheid moest aanvaarden. Mercier en Heymans redeneerden nog steeds op dezelfde wijze. Het kwam bij hen evenmin op om zoiets als de extra-territorialiteit van de psychologie op te eisen en te stellen dat wanneer je iets psychologisch beoordeelde, je alleen maar een psychologische uitspraak deed. Integendeel: in de psychologie meenden zij een experimentele methode te hebben gevonden waarmee het mogelijk was levensbeschouwelijke keuzes te ondersteunen of te betwisten. Een psychologische uitspraak was voor hen een uitspraak over de werkelijkheid.

Tegenwoordig klinkt een ander taalgebruik ons vertrouwd in de oren, zonder dat wij ons herinneren hoe dit taalgebruik er gekomen is. Het standpunt van de buitenstaander heeft zich doorgezet. Wij zijn gewoon geraakt aan de stelling dat een psychologische uitspraak levensbeschouwelijk neutraal moet klinken, omdat, zo is de redenering, dit de enige wijze is waarop zij 'objectief' kan klinken. Eigenlijk zou er een diepgaande analyse moeten plaatsvinden van dit merkwaardige sociale gegeven dat bepaalde uitspraken vanuit de psychologie aanvaard worden voor zover zij 'uitsluitend psychologisch' zijn en dus niet automatisch vanuit een ander, met name een religieus of wijsgerig perspectief, overgenomen hoeven te worden. Stellen dat Theresia van Avila een hysterica is, betekent in die opvatting niet noodzakelijk dat de psycholoog beweert dat haar religieuze beleving niet echt is. Of: indien een

metafysisch systeem op paranoia berust, betekent dit nog niet dat het geen goede filosofie is.

Toegegeven, dergelijke formuleringen zijn wellicht het goede pragmatische antwoord op al te simplistische, reductionistische opvattingen. Op fundamenteel niveau blijft echter de vraag liggen naar de samenhang van de waarheid. Daarenboven is er wellicht meer aan de hand dan een voortgaande opsplitsing van de wetenschap, zodat niemand meer het geheel van de werkelijkheid kan overzien. Het is natuurlijk waar dat iedere wetenschapper erg jaloers en nauwkeurig de scheidslijn tussen zijn eigen terrein en dat van zijn buurman bewaakt. Maar wanneer men, zoals Leo Apostel, naar een nieuwe integratie van de verschillende wetenschappelijke deelbenaderingen streeft, gaat men wellicht van een nog al te optimistische diagnose uit.¹⁰ Het beeld van de versplintering van het wetenschappelijke veld en van het burengekibbel schetst een nog veel te rooskleurig beeld van de situatie. In het spoor van Michel Foucault denk ik dat wij voor een situatie staan waarin er helemaal geen grenzen meer tussen de disciplines bestaan, omdat de disciplines niet meer aan elkaar grenzen.

Dit cultuurhistorische gegeven vraagt dan ook om een verklaring. De moderniteit is uitgegaan van een waarheidsideaal dat een externe autoriteit afwees en eiste dat de wetenschapsbeoefenaar vrij moest zijn om kennis objectief te toetsen. Zij is echter uitgemond in een situatie waarin er in waarheid wordt geloofd omdat uitspraken over de waarheid zich onafhankelijk verklaren van andere uitspraken over dezelfde waarheid. Waarheid lijkt alleen nog maar waarheid te kunnen zijn als men aan het ideaal van de samenhang van de waarheid verzaakt.¹¹ De laatste eeuw is dit proces versneld, zoals blijkt uit het verschil tussen de opvattingen van Heymans en Mercier en ons hedendaags aanvoelen. Wij leven nu in een situatie waarin allerlei discours of vertogen elkaar deels overlappend maar elkaar anderzijds ook weer ontwijkend informatie pretenderen te brengen. Hierbij dragen deze vertogen nog altijd het Verlichtingsideaal van de objectiviteit in het vaandel. Het lijkt echter een parade te zijn die onze aandacht afleidt van het feit dat ons wordt gevraagd om in los verband rondrijvende stukken vertoog te geloven. Wij hebben het gezag van de religieuze of wijsgerige totaalvisie ingeruild voor het geloof in particuliere uitspraken van deskundigen. En een deskundige is nu juist niet iemand die zijn plaats toe-

10. Dit is overigens de uitdrukkelijke doelstelling van het Centrum Leo Apostel aan de VU Brussel. Zie: L. Apostel e.a., *De eenheid van de cultuur. Naar een algemene systementheorie als instrument voor de eenheid van ons kennen en ons handelen*. Meppel (Boom) 1977. L. Apostel e.a., *Interdisciplinariteit, wereldbeeldenconstructie en diepe verspreiding als tegenzetten in een cultuurcrisis*. Brussel (VUB) 1988. L. Apostel & J. Van der Veken, *Wereldbeelden: van fragmentering naar integratie*. Kapellen (DNB/Pelckmans) 1992.

11. P. Vandermeersch, *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*. Leuven (Peeters) 1987.

gewezen krijgt vanuit een doordachte overkoepelende wetenschapsleer, maar vanuit het geloof dat hij weet op te wekken dank zij de sociale erkenning van zijn praktijk.

Is het geloof hier dan toch weer het voetstuk van het weten? Psychologen zijn doorgaans zeer allergisch voor dergelijke insinuaties. En toch, hebben zij het zelf niet experimenteel onderzocht? Na de Tweede Wereldoorlog was het sociaalpsychologisch onderzoek geobsedeerd door de constatering dat mensen ontzettend afhankelijk zijn van gezagsinstanties. De Amerikanen vroegen zich af hoe het mogelijk was dat zoveel mensen het fascisme achterna waren gehold, en hoe totalitaire regimes erin slaagden hersenspoelingstechnieken te ontwikkelen. De Amerikaanse sociale psychologie zette dus experimenten op. Wanneer een groep van zeven tot negen proefpersonen samen naar lijnen van verschillende lengte kijkt om die met elkaar te vergelijken, en alle proefpersonen, één uitgezonderd, eigenlijk medewerkers van de proefleider zijn, die bewust hetzelfde verkeerde antwoord geven, dan geeft de enige echte proefpersoon heel vaak ook dit verkeerde antwoord.¹² Perceptie dat de lengte van de lijn echt anders is - daar kun je toch niet naast kijken - levert blijkbaar niet veel op als het gaat om het geloof in de waarheid!

Hoezeer mensen uit conformisme ook hun morele verantwoordelijkheid afleggen voor iemand die zij als een autoriteit percipiëren, bleek uit de proeven van Stanley Milgram. De opzet is bekend: een proefpersoon wordt gevraagd om aan een andere proefpersoon verondersteld echte elektrische schokken toe te dienen wanneer die er niet in slaagt reeksen van twee aan elkaar gekoppelde woorden te memoriseren. Overtuigd dat het wel degelijk om elektrische schokken gaat en dat de andere proefpersoon een echte proefpersoon is en geen acteur in dienst van de proefleider, dienen de meeste échte proefpersonen steeds zwaardere schokken toe. Velen gaan zelfs, gedekt door de autoriteit van een wetenschappelijk experiment aan een universiteit, zonder scrupules over de dodelijke grens. Alle proefpersonen? Ik moet toch iets corrigeren vanuit een merkwaardige constatering die ik deed toen ik het boek van Milgram ter hand nam. Een van de eerste proefpersonen over wie wordt gerapporteerd, is - toevallig? - een hoogleraar Oude Testament, die de proefleider mateloos irriteert omdat hij op de emotionele gevolgen wijst bij de man die verondersteld wordt schokken te krijgen. Verder laat de hoogleraar geen enkel respect blijken voor de psycholoog als onderzoeker, maar beschouwt hij die als een bekrompen techneut. Hij gooit vooral roet in het eten van de psycholoog omdat hij een weg vindt uit het alternatief gehoorzaam-ongehoorzaam waarin deze hem zou willen dringen.¹³ Onze hoogleraar Oude Testament betwist niet het autoriteits-

12. S. E. Asch, *Social Psychology*. New York (Prentice Hall) 1952, pp. 450-501.

13. St. Milgram, *Obedience to Authority. An Experimental View*, New York (Harper and Row) 1974, pp. 47-49.

principe, maar hij stelt het van binnenuit ter discussie door te zeggen dat wanneer men God als ultiem gezag erkent, dit iedere menselijke vorm van gezagsuitoefening als iets triviaals doet beschouwen.¹⁴ Dat was geen antwoord dat in het vooropgezette onderzoeksschema paste. Nee, theologen zijn geen goede proefpersonen voor psychologen.

Een nog indringender experiment werd opgezet door Milton Rokeach, die naderhand vanwege zijn studies over zelfconfrontatie-technieken en waardenbeleving beroemd zou worden. Hij bracht in 1959 drie schizofrene patiënten die alle drie dachten dat Christus waren, voor twee jaar bij elkaar. Zij werden gedwongen om met zijn drieën een leefgroep te vormen en samen verschillende taken uit te voeren. De boeiende maar ook tragische reportage van wat toen gebeurde zou verplichte lectuur moeten vormen voor iedere theoloog en godsdienstwetenschapper omwille van het weergegeven materiaal, dat schreeuwt om interpretatie, terwijl de auteur zelf er helaas in zijn eigen theoretisch kader zo weinig mee doet. Maar de beschreven feiten stemmen toch tot nadenken. Zo reageert één van de drie Christussen op de betwisting van zijn identiteit door een andere Christus gewoon met de uitspraak: 'That's your belief, sir'.¹⁵ Is er een betere samenvatting denkbaar van de wijze waarop de psychologie haar eigen discours van het religieuze discours afschermt?

Met deze drie Christussen, op wie ik straks nog terugkom, zijn wij overigens weer dicht bij huis gekomen en dicht bij onze vraagstelling of binnenstand dan wel buitenstand de goede wijze vormt om aan godsdienstpsychologie te doen. Wij zijn dicht bij huis gekomen omdat wij reeds bij Johannes Wier, in de uitgave van 1577 van zijn *De Praestigiis daemonum*, het volgende kunnen lezen: 'Zo ken ik ook in Friesland, niet ver van Groningen, drie mensen die zo gestoord zijn door hun enthousiasme, dat zij denken dat zij God de Vader, God de Zoon en God de Heilige Geest zijn, en dat de hoeve waarin zij leven, de ark van Noë is'.¹⁶ Wij zijn ook

14. 'Thus, he speaks of an equivalence between the experimenter's and the learner's orders and does not disobey so much as shifts the person from whom he will take orders. After explaining the true purpose of the experiment, the experimenter asks: "What in your opinion is the most effective way of strengthening resistance to inhumane authority?" The subject answers: "If one has as one's ultimate authority God, then it trivializes human authority." Again, the answer for this man lies not in the repudiation of authority but in the substitution of good - that is, divine - authority for bad.' *Ibid.*, p. 49.

15. M. Rokeach, *The Three Christs of Ypsilanti. A Psychological Study*. (1964¹) New York (Columbia University Press) 1981², p. 57.

16. 'Item tres in Frisia non procul a Groninga eo correptos enthusiasmo memini, ut se Deum patrem, filium & spiritum sanctum crederent, horreumque, in quo subsistebant, esse Noe arcam, ad quam etiam multi similiter fere affecti, salutis ergo confluebant.' Johannes Wierus, *De praestigiis daemonum*. Bazel (Officina Oporiniana), 1577⁵. De tekst komt nog niet voor in de 3de uitgave uit 1566 die wij konden inzien. Men vindt de tekst ook in de 6de uitgave, die in het Engels werd vertaald: G. Mora (ed.), *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance. Johann Weyer, De praestigiis daemonum*. (Medieval & Renaissance Texts &

dichter tot onze vraagstelling genaderd omdat hieruit blijkt dat er altijd al mensen zijn geweest die het geloof van binnenuit hebben gezuiverd zonder dat zij meenden hiervoor de positie van de buitenstaander te moeten innemen. De wijze waarop dit bij Johannes Wier gebeurt, mogen wij namelijk niet anachronistisch lezen. Hij spreekt in verband met de drie goddelijke personen in de Friese hoeve over de '*melancholicorum depravata imaginatio*', over de gestoorde verbeelding van de melancholici. Bij zijn beroep op een categorie 'ziekelijke' religie blijft hij echter binnen het samenhangende wereldbeeld dat het zijne is, zoals blijkt uit de gedachten over de schepping en de plaats van geesten in de geschapen materiële wereld, waarmee hij zijn boek begint.

Hiermee kom ik aan het theologische moment dat met de religie verbonden kan zijn en dat in mijn opvatting een centrale rol heeft gespeeld bij het dóórbreken van de moderniteit. Religies brengen theologie voort, dit wil zeggen momenten van zelfinterpretatie. Zij stellen dat de kern van het geloof niet samenvalt met de formulering van dit geloof, en dat je dus in het kader van nieuwe inzichten de geloofsformules kunt en moet uitzuiveren en veranderen, juist om aan het geloof trouw te blijven.

Wij vinden dit reeds heel vroeg in het christendom. In een mooie tekst van Origenes, die door Harry Kuitert uit het stof der geschiedenis werd opgeraapt, lezen wij het volgende: de hel bestaat niet, maar toch is het voor de mens belangrijk om in de hel te geloven, omdat dit de veiligste weg is om aan de hel te ontsnappen. Volgens Origenes staat de bijbel bol van dergelijke pedagogische listen van God.¹⁷ Het is aan de verstandige om deze listen te doorzien en tot een hogere vorm van geloof te komen.

Deze uitspraak van Origenes drukt zeer goed het wezen van een theologische moment uit. Het gaat niet om wat psychologen het oplossen van 'cognitieve dissonantie' noemen, om het al dan niet aanpassen van een bepaalde overtuiging onder de invloed van een andere. Het gaat om een ervaring van paradoxale aard binnen het geloof zelf.

Dit theologische moment is een cultuurhistorisch feit en over dit theologische moment, dat Goddank niet voor vaktheologen is gereserveerd, heeft de psychologie zich tot nog toe nauwelijks gebogen. Ik zeg dus wel - want ik ken de allergie van psychologen - dat ik het op dit punt van mijn redenering heb over het theologische

Studies 73) New York (geen uitgever aangeduid) 1991.

17. Origenes, *Homelieën over Jeremias*, 20, 3-5. (Tekstuitgave en Franse vertaling: *Homélie sur Jérémie*. (Vol I: Sources Chrétiennes nr. 238) Parijs (Cerf) 1977, pp. 261-273. H. Kuitert, *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift*. Kampen (Kok), 1962, pp. 90-99.

moment als cultuurhistorisch feit. Zou het geen belangrijk godsdienstpsychologisch onderzoeksobject zijn om na te gaan hoe dit proces van theologiseren verloopt, wat de psychologische factoren zijn die bepalen of het rustiger dan wel woeliger plaatsvindt en hoe het eventueel kan ontsporen in pathologie? Wanneer ik dit zo zeg, heb ik de aanhangers van het psychologische standpunt misschien opnieuw wat gerust gesteld, want zoiets kun je doen vanuit de positie van een buitenstaander. Vanuit een strategisch gezichtspunt zou ik nu misschien het beste een poosje zwijgen, en wachten tot een aantal CBR-, NWO- en Stegon-rondes voor onderzoeksgeld voorbij zijn. Maar op een dag als deze vraagt het ritueel dat je al je registers opent, en daarom wil ik toch ook mijn verdere vraag aankondigen. Ik vraag mij af of het theologische moment niet zodanig met de geschiedenis van de westerse moderniteit is verbonden, dat het eigenlijk onmogelijk is voor ons om er het standpunt van de radicale buitenstaander tegenover in te nemen. Maar daarover dadelijk meer. Wij moeten het eerst hebben over de psychoanalyse en haar verhouding tot de theologie.

HET OOR VAN DE BINNENSTAANDER

De psychoanalyse gaat heel anders te werk dan de psychologie, die de mensen van buitenaf observeert om daarna mee te delen wat de betrokkenen niet rechtstreeks over zichzelf weten. Onverwacht een oude formule gebruikend, zegt de psychoanalyticus: 'Spreek Heer, uw dienaar luistert', of liever: - hier komt de geschiedenis het inclusieve taalgebruik te hulp - 'Spreek vrouw, uw dienaar luistert', want in dit geval is het antwoord in eerste instantie van de hysterische patiënte gekomen.

Een punt waarop men niet genoeg de nadruk kan leggen is dat de psychoanalyticus over de patiënt niets weet dat de patiënt zelf niet reeds weet. De psychoanalyticus beschikt niet over een kristallen bol, en dat krijgt de patiënt doorgaans van meet af aan te horen. Het enige dat de psychoanalyticus te bieden heeft, is de regelmaat van zijn luisterend oor en soms, minder frequent dan de patiënt zou willen, de suggestie van een mogelijk verband, een interpretatie. Deze situatie vol analytisch zwijgen is doorgaans voldoende om in de fantasie van de patiënt allerlei personages uit het verleden wakker te roepen, en om een proces tot stand te brengen waarbij de patiënt zich steeds meer van hun invloed bevrijd voelt en tot de slotsom komt: 'Ik heb het eigenlijk altijd al geweten.

Niettemin stoot de psychoanalytische ervaring steeds weer op de hardnekkige weerstand van de patiënt tegen dit niet-weten van de psychoanalyticus. Ongetwijfeld, de eerste weerstanden, angsten en vragen betreffen doorgaans de moraal. Omdat de analyticus zwijgt wordt men liggend op de divan steeds meer geobsedeerd door de vraag of men wordt goed- dan wel afgekeurd, gewaardeerd of misprezen, of, nog erger, of men misschien alleen maar onverschilligheid opwekt. Maar deze morele

bezorgdheid, gesteld in termen van ‘mogen’ en ‘moeten’, bedekt doorgaans een diepere laag. Als men eenmaal dank zij het neutrale zwijgen van de analyticus de last van emotioneel dwingende geboden en verboden heeft leren afschudden of minstens herschikken, stoot men op het probleem van de waarheid. Men wil weten wie waarheid kan garanderen bij het beangstigende verlies aan zekerheid dat men ondergaat. Men wil weten wie men is, erger nog, wat men zegt. Vertrouwde woorden beginnen leeg te klinken, men vraagt zich af welke betekenissen er aan die klanken kleven, en vaak wordt men overweldigd door vreemde voorstellingen van lichamelijke aard, waarvan men niet weet of ze op herinneringen berusten. ‘Kwamen zij maar van echte herinneringen’, zo verzucht men dan, ‘want dan kon men ze tenminste plaatsen!’ Hoe kom je tot waarheid? Wat is er fictie? Hoe bereik je minstens orde in je fictie? Is er niemand die hier garanties kan bieden? Niet voor niets zei Freud dat de psychoanalyse de patiënt dicht bij de grens van de psychose kan brengen...

Toch werkt zo’n analytische situatie helend voor de patiënt, in bepaalde gevallen althans. Dit komt door het fenomeen van de overdracht dat zich in de psychoanalytische situatie voordoet. De overdracht is geen *creatio ex nihilo*. Het gaat om een gerichte en doorgedreven reproductie van situaties en menselijke verhoudingen die de patiënten voorheen reeds de vraag deden stellen wie wij zijn en wat er te geloven valt.¹⁸ De overdracht leeft dus bij gratie van de cultuur en de traditie. Het onderscheid is natuurlijk dat de analyticus zich binnen die overdrachtsrelatie terughoudend kan opstellen, en dat deze abstinentie heel wat teweeg brengt. Er ontstaat aldus zoiets als een fotografisch negatief van de wijze waarop men vroeger het beeld van het eigen ik in een welbepaalde culturele context heeft bekomen. Maar ook al stelt men dan doorgaans de inhoudelijke invulling van dit beeld ter revisie, de radicale verstrengeling tussen ik en traditie komt er des te scherper door naar voren.

Komt men hiermee op het terrein van de religieuze vragen? Op deze vraag moeten wij gedifferentieerd antwoorden. Zoals het debat feitelijk is gelopen, moet je zeggen dat men aanvankelijk niet zozeer oog heeft gehad voor de ultieme waarheids- en werkelijkheidsvragen zoals die uit de analyse te voorschijn komen, als wel voor de problematiek van het schuldgevoel. Te beginnen met het ophef makende boek van Angelo Hesnard *Morale sans péché* (Voor een moraal zonder zonde), is het schuldgevoel tot nog toe het meest uitgespitte thema geweest in de relatie tussen religie en psychoanalyse.¹⁹ Het feit dat daar op theoretisch niveau bijna alles over is gezegd,

18. G. Bonnet, *Le transfert dans la clinique psychanalytique*. Parijs (Presses Universitaires de France) 1991.

19. A. Hesnard, *Morale sans péché*. Parijs (Presses Universitaires de France) 1954.

betekent natuurlijk niet dat het probleem op het vlak van de praktijk niet langer aan de orde is, zoals het succes van de boeken van Aleid Schilder bewijst.²⁰

Vervolgens trok de inhoud van de fantasieën die tijdens de psychoanalytische kuur naar boven kwamen, de aandacht. Vooral echte godsdienstwetenschappers hebben hiervan werk gemaakt, onder wie Fokke Sierksma.²¹ Ook omgekeerd voelden psychoanalytici zich door hun kennis van de godsdienstwetenschap gerustgesteld. Die vreemde erotische fantasieën die zij van hun patiënten te horen kregen, berustten dus niet op pure fantasie of suggestie! Niet voor niets omringde Freud zich reeds met allerlei antiquiteiten die hem aan ons mythische verleden herinnerden. Het volstaat om even door het Van der Leeuw-museum te wandelen om te begrijpen waarom. Je vindt er niet alleen peniskokers en strijkijzers, zoals Willem Frederik Hermans betoogt, maar ook incest, castratie, besnijdenis, androgynie...²² De seksuele symboliek, waarvan de herkenning voor velen lijkt samen te vallen met de erkenning van het freudiaanse gezichtspunt, ligt daar uitgestald. Maar vaak is het bij het constateren van de gelijkenis van het materiaal gebleven. Men liet vooreerst de vraag liggen wat het betekent dat mensen dergelijke voorstellingen produceren. Brengt dat hen verder of is het een teken van pathologie? In deze godsdienstwetenschappelijke benadering ging men vaak evenmin in op de verschillen in persoonlijkheidsstructuur tussen de mensen die met deze erotische fantasiewereld omgaan. Verschillende mensen kunnen door dezelfde voorstellingen en symbolen zijn gefascineerd, terwijl deze voor hen toch iets heel anders betekenen. Zo is er een zee van verschil tussen de wijze waarop een psychoticus, een neuroticus en een pervers iemand met erotische voorstellingen omgaat, ook al is de voorstelling in haar letterlijkheid misschien dezelfde.

Een werk dat dit onderscheid in persoonlijkheidsstructuur als uitgangspunt neemt om verschillende vormen van religieuze beleving te differentiëren is Antoon Vergote's *Bekentenis en begeerte in de religie*.²³ Het werk gaat uit van de neurotische persoonlijkheidsstructuur, die één van de persoonlijkheidsstructuren is die de psychoanalyse meent te moeten onderscheiden. Je vindt er aan de hand van heel wat casuïstisch materiaal geanalyseerd op welke wijze bijvoorbeeld de hysterie de mystiek van Theresia van Avila tekent zodat er een duidelijke erotisering van haar visioenen plaatsvindt. Wanneer Theresia een engel uit de hemel ziet neerdalen om haar sidderend lichaam met een gouden pijl te doorboren, is dit uiteraard geen engel

20. Het meest bekende is uiteraard: A. Schilder, *Hopeloos maar schuldig. Het verband tussen een gereformeerde paradox en depressie*. Kampen (Kok) 1987.

21. Zie J. van Iersel, *Wetenschap als eigenbelang. Godsdienstwetenschap en dieptepsychologie in het werk van dr. F. Sierksma (1917-1977)*. Rosmalen (Dora) 1991.

22. W.F. Hermans, *Onder professoren*. Amsterdam (De Bezige Bij) 1977.

23. A. Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie*. Antwerpen (De Nederlandsche Boekhandel) 1978.

in de preutse betekenis van het woord. Ik wil U verder niet alles verklappen, om U niet het genoegen bij de lectuur van het boek te ontnemen. Daarbij is het belangrijk om bij deze lectuur de term 'hysterie' niet meteen te verbinden met een denigrerende diagnose van abnormaliteit. Psychopathologische diagnoses zijn voor de psychoanalyticus op de eerste plaats hulpconstructies, die hem helpen verschillende algemeen-menselijke persoonlijkheidsstructuren op het spoor te komen. Dit betekent overigens niet dat de vraag naar de normaliteit door Vergote wordt geschuwd: hij aarzelt niet om zich moedig op dit riskante pad te begeven.

Ik denk dat er op dit spoor moet worden doorgegaan. Het onderzoek moet worden doorgetrokken naar andere persoonlijkheidsstructuren. Vooral het psychotische omgaan met de religie, en met name het onderscheid tussen paranoia en schizofrenie, lijkt mij ter zake een moeilijk, maar belangrijk onderzoeksterrein. De psychose toont ons in alle scherpste dat de relatie tot de waarheid niet vanzelfsprekend is voor het menselijk subject. Het erkennen van de waarheid van iets is zeker niet zomaar afhankelijk van de perceptie alleen. In psychoanalytische kringen wordt graag een zogenaamd Chinees spreekwoord aangehaald, volgens hetwelk de mens niet met de ogen, maar met de oren ziet. Wellicht is er zelfs nog meer nodig: acceptatie en internalisering van intersubjectieve processen, acceptatie en interiorisering van het beeld van het eigen geseksueerde lichaam, en wat dies meer zij. In ieder geval, voor zover de psychoanalyse iets zou kunnen bereiken in de therapie van de psychose, weet ze dat ze dit in geen geval moet doen door zich primair op de waan te concentreren en te proberen die te corrigeren. Pogingen om een psychoticus opnieuw met zichzelf- zijn geseksueerd zelf- en met de andere mens - met diens geseksueerde lichamelijkeheid - als een echte andere in contact te brengen, zouden wel eens de enige weg kunnen zijn om iemand van zijn delirant waansysteem af te brengen.

Dit heeft uiteraard implicaties voor de theologie, omdat het ook daar gaat om een psychologisch proces waarbij men in staat moet zijn om voldoende afstand te nemen van de geloofsformule in haar letterlijkheid om er een nieuwe betekenis aan te kunnen geven. De vraag is ook hier welke situatie je moet creëren en welke thema's je moet aanroeren opdat het theologische moment, waarover ik het eerder had, bij de betrokkene zou kunnen aanslaan.

Om dit te preciseren zou ik erg technisch moeten worden, en daarbij zouden zowel de psychologische als de theologische onderscheidingen over vormen van geloof nauwlettend in het oog moeten worden gehouden. Niet iedere fundamentalist is een paranoïalijder. Er bestaat bijvoorbeeld ook een dwangmatig vasthouden aan geloofsformules, en de paranoia verschilt grondig van de dwangneurose als psychologische structuur. Verder neemt de geloofsdaad ook heel andere vormen aan naar gelang men in een historische openbaringsgodsdienst staat of in een gnostisch

systeem. Psychologisch én theologisch inzicht moeten hier dus hand in hand gaan wil men de noodzakelijke onderscheidingen respecteren.

Om dit exposé niet al te technisch te laten worden, kan ik misschien het best aan de hand van een voorbeeld kort aanduiden waarover het concreet zou kunnen gaan. Ik had het daarstraks over de drie Christussen die door Milton Rokeach in dezelfde psychiatrische dienst bijeengebracht werden. Aan de basis lag een onderzoeksproject dat helemaal niet psychoanalytisch van aard was, integendeel. Milton Rokeach hoopte dat de patiënten, doordat zij ertoe werden gedwongen om deze ultieme contradictie van drie personen met dezelfde identiteit te observeren, hun waan zouden opgeven. Dat is niet gebeurd. De drie Christussen hebben hun theologie een beetje aangepast, maar fundamenteel zijn zij Christus gebleven. Maar laten wij van de bevindingen van dit experiment gebruik maken om wat andere vragen te stellen. Wij nemen het feit dat één van de drie Christussen in zijn waan beweert te zijn gehuwd met ‘Dr. de gezegende Maagd Maria van Nazareth’ alias ‘Madame Yeti Mevrouw’. Hij zegt over haar: ‘Ja, zij is God en zij heeft twee geslachten. Ik bedoel dat God twee geslachten heeft. Zij is mijn vrouw, mijn vader en mijn voedster vrouw. Ik ben de spruit van de morfodiet Eva en zij had op haar beurt seksuele relaties met God, droeg dit zaad tot er op kosmische wijze werd bevrucht. Haar vrouwelijke zijde is nog steeds de Oude Heks en Mary Gabor.’²⁴ Het is duidelijk dat je een dergelijke waan onvoldoende interpreteert door te stellen dat iedereen, diep in zichzelf verborgen, incestueuze fantasieën heeft en dat die wellicht bij heel wat mensen een goed deel van de verontwaardiging motiveren als er aan Maria’s maagdelijkheid wordt geraakt. Je bent er nog steeds niet uit wanneer je in oude gnostische teksten, met name in het Apocryphon van Johannes, iets zeer vergelijkbaars leest. Daar schept God de Vader vanuit zijn eigen spiegelbeeld in het lichtwater een tweede persoon, Barbelo genaamd: ‘Zij werd de eerste Mens, namelijk de maagdelijke Geest, de driewerf mannelijke, die drie krachten en drie verwekkingen heeft, de eon die niet veroudert, de man-vrouwelijke, die uit zijn Voorzienigheid is voortgekomen.’²⁵

Wanneer wij dat lezen, worden wij natuurlijk getroffen door de gelijkenis van thematiek. Doch ook het verschil is duidelijk en dat niet alleen omdat de eerste reeks voorstellingen uit een Amerikaanse psychiatrische instelling in Ypsilanti komt en de

24. ‘Yes, she’s God and she does have both sexes. I mean God has two sexes. She is my wife, my father and my foster woman. I am the offspring of morphodite Eve and she in turn intercoursed God, carried these seeds until fertilized cosmically. Her feminine side is still the Old Witch and Mary Gabor.’ M. Rokeach, *op. cit.*, p. 222.

25. R. van den Broek, *De taal van de gnosis. Gnostische teksten uit Nag Hammadi*. Baarn (Ambo) 1986, p. 41.

tweede uit Nag Hammadi. In beide gevallen wordt materiaal uit dezelfde religieuze traditie op een andere wijze verwerkt. Het type geloof dat ermee verbonden is, werkt anders, vandaar dat wij zouden hopen dat de drie Christussen uit Ypsilanti genezen kunnen worden.

Wat schuilt er achter de aldus spontaan gebruikte metafoor van gezond en ongezond geloof? Blijkbaar een veel complexer en interessanter onderscheid dan dat van de positivist die enkel het alternatief van wat je wel en wat je niet kunt zien poneert. Wij huldigen blijkbaar een impliciete norm over de wijze waarop een gezonde gelovige afstand moet kunnen nemen van zijn geloofsinhoud om echt te kunnen geloven. Dit veronderstelt een studie van de psychodynamiek van de ‘werkelijkheidservaring’ en van het ‘geloof’ als algemeen-menselijk maar ook als specifiek religieus fenomeen.

Maar hiermee hebben wij ons alleen nog maar op het vlak van de diagnose begeven. De psychoanalyse is oorspronkelijk als therapievorm ontstaan, en ook al heeft zij haar studieterrein snel tot buiten het oorspronkelijke terrein van de neurosen uitgebreid, dit betekent niet dat het aldaar gewonnen inzicht automatisch tot goed functionerende therapietechnieken heeft geleid. De klassieke psychoanalytische situatie werkt vanzelf therapeutisch bij een aantal persoonlijkheidsstructuren, maar bij andere niet. Ook dit gegeven kun je doordenken naar de wijze waarop een bepaalde context ruimte voor theologische reflectie schept bij bepaalde persoonlijkheidsstructuren en bij andere niet.

DE PSYCHOANALYSE, DE THEOLOGIE EN DE MODERNITEIT

Hiermee heb ik dus geschetst op welke wijze ik de psychoanalytische ervaring zou willen doortrekken op theologisch terrein. Maar ik zou ook de relatie tussen psychoanalyse en theologie willen omkeren, en dus willen nagaan op welke wijze je de opkomst en de praktijk van de psychoanalyse kunt interpreteren als exponent van de cultuurontwikkeling van de laatste eeuwen. De secularisatie en de crisis van de moderne subjectopvatting lijken mij hierbij de belangrijke thema's.

Er wordt vaak gezegd dat Freuds ontdekking van het onbewuste het cartesische cogito van zijn troon heeft gestoten. Na het voorafgaande zal U reeds duidelijk zijn dat de formule ‘de ontdekking van het onbewuste’ moet worden gepreciseerd en gedifferentieerd. Daarenboven denk ik dat wij absoluut af moeten van een mythisch beeld van het cartesische cogito, alsof dit plots vanuit de hemel op aarde was neergedaald.

Het beeld van Descartes dat ons doorgaans voor ogen staat, is dat welk door het Franse rationalisme en antiklerikalisme van de negentiende eeuw werd hertekend. De echte Descartes brengt ons echter weer onverwacht dicht bij huis, want een

essentieel deel van de cartesiaanse problematiek heeft zich juist hier, tussen Utrecht en Groningen afgespeeld.²⁶ Toen hij zijn studies over de passies van de ziel schreef om daarin het onderscheid tussen lichaam en ziel scherp te stellen, was Descartes volop in een controverse met Voetius gewikkeld en had hij steun gezocht bij de Groningse theoloog Desmarets.²⁷ Achter het anekdotische van wat er toen is gebeurd, gaat iets veel fundamenteelers schuil. De bedreiging die van het cartesianisme uitging was dat het een aantal belangrijke theologische discussies, zonder ze op te lossen, terzijde schoof door nieuwe begrippen in te voeren.

Descartes staat wellicht minder aan de wieg van een nieuwe periode van het denken, dan dat hij een periode afsluit. Terecht herontdekt men tegenwoordig als eerste ‘moderne’ filosoof de net vierhonderd jaar geleden gestorven Montaigne. Deze tolerante politicus en wijsgeer, die met de dood in het hart de bloedige strijd tussen protestanten en katholieken zag woeden, had het scepticisme uit de oudheid ontdekt. Hij pleitte ervoor de ‘epochè’, de opschorting van het oordeel, als levenshouding te cultiveren. Men moest leren leven in een bewuste houding van niet-weten, want daarin lag de vertrouwensvolle toewending tot de werkelijkheid die de zinvolheid van het leven schraagt. Deze sympathieke gelovige scepticus stond niet alleen.²⁸ Op ruimere schaal was de positieve betekenis die je aan de geesteshouding van volgehouden twijfel moest toekennen, alsook het debat over de status van de menselijke verbeelding, een centraal thema in de toenmalige soms verhitte wijsgerige en theologische discussies.

Het eigene van Descartes is dat hij deze vragen afsnijdt. Hij radicaliseert de twijfel tot de twijfel zichzelf oplost tot zekerheid, en de verbeelding verbant hij met de malin génie naar het rijk van de irrationaliteit. Indien Descartes het boegbeeld van de moderniteit is geworden, dan is het dus misschien omdat hij de angst die de opkomst van de moderniteit bij zijn tijdgenoten opwekte, heeft kunnen bezweren. Montaigne had aangevoeld dat de crisis die de moderniteit teweegbrengt de vraag van het geloof in haar radicaliteit stelde, niet als het geloof in een particuliere kerk, maar als het geloof in de zinvolheid van de wereld, een geloof dat overeind moest blijven ook wanneer je wist dat je zoveel niet meer wist. In het wereldbeeld waarin

26. R. Descartes & M. Schook, *La querelle d'Utrecht*. (Tekstuitgave en noten: Th. Verbeek; inleiding: J.-L. Marion). Parijs (Les Impressions Nouvelles) 1988.

27. C. Serrurier, *Descartes. Leer en leven*. 's Gravenhage (Nijhoff) 1930, pp. 101-115 en 146-151. Over de reden waarom Voetius Descartes als een gevaar beschouwde, lezen wij op p. 102: ‘Descartes dus leek hem een gevaarlijk wezen: een papist met vrijzinnige neigingen, wat grooter schrikbeeld kon er aan zijn theologische hemel opdoemen? Voetius stond dus op de bres en keek uit.’ Zie verder *La querelle d'Utrecht*, op. cit.

28. Zie verder: P. Vandermeersch, ‘Scepticisme als vorm van geloof’, in: *Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap* 30 (1989-90) pp. 102-108.

men tot dan toe had geleefd, vormden het christendom, de kosmologie en de opvattingen over het menselijk lichaam één geïntegreerd geheel.²⁹ Met de moderniteit veranderde dit allemaal, maar niet zo dat er een nieuw geïntegreerd weten kwam. Integendeel, er ontstonden afzonderlijke wetenschappen en praktijken, en het cartesianisme heeft door zijn tweedeling van het domein van de rationele kennis en wat toch maar het domein van de schijn was, alsook door zijn strikte scheiding van lichaam en geest wellicht de ideologie geleverd die nodig was opdat mensen in particuliere, los van elkaar staande discours zouden kunnen geloven.

Blijft de vraag of het cartesianisme hier ook in de praktijk verantwoordelijk voor is geweest. Wij zijn terecht beducht geworden voor een pure ideeëngeschiedenis. Er is nog heel wat onderzoek nodig voordat wij begrijpen hoe de secularisatie, die zich met de moderniteit inzet, zich ook in de geesten van de mensen heeft voltrokken. Op sociologisch vlak is reeds heel wat werk geleverd, en ook de mentaliteitsgeschiedenis is ongetwijfeld een groot winstpunt. Doch hoe heeft het proces zich op intrapsychisch niveau voltrokken? Hoe heeft het fenomeen van het 'geloof', begrepen als het intrapsychische aanvaarden van een zinvolle, samenhangende wereld als norm voor onze geest, zich verder ontwikkeld in deze periode waarin de vanzelfsprekendheid van een christelijke eenheidsvisie een ontbindingsproces doormaakte? Heeft dat iets te maken met de ontwikkelingen die wij op seksueel gebied in dezelfde periode in het westen menen te onderkennen? Je vermoedt hier een mogelijk verband tussen het probleem van de seksuele differentie, waarvan men het belang ervaart in het onderscheid tussen psychose en neurose, en de nieuwe wijze waarop de geloofsvraag zich tijdens de moderniteit ontwikkelt. Het vraagt echter nog heel wat gedetailleerd onderzoek voor wij hier iets over kunnen zeggen.³⁰ In ieder geval zullen wij de werkelijke betekenis van het proces missen

29. Voor een groot deel ga ik akkoord met S. Toulmin, *Kosmopolis: verborgen agenda van de moderne tijd*. Kampen (Kok Agora) 1990. Wel denk ik dat er meer aandacht zou moeten besteed worden aan de zogeheten 'erudiete libertijnen'. Zie hiervoor: R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Parijs (Boivin) 1943. (Reprint met een nieuwe inleiding van de auteur: Genève (Slatkine) 1983.) Zie ook A. Adam, *Les libertins au XVIIIe siècle*, Parijs (Bouchet/Chastel) 1964.

30. Het werk van Rosi Braidotti vormt terzake een erg boeiend project. Het valt inderdaad op dat het thema van de seksuele differentie zich opdringt op het ogenblik dat de moderne subjectsvoorstelling lijkt te wankelen. Tegelijk blijft de voorstelling van het vrouwelijke een leeg beeld. Jacques Lacan heeft over het fantasma van het vrouwelijke de beruchte formule gelanceerd 'de vrouw bestaat niet', en zijn uitspraak dat er alleen maar een mannelijke libido bestaat, is in feministische kringen niet onopgemerkt voorbijgegaan. Aansluitend op de algemene formule dat de ontdekking van het Freudiaanse onbewuste het Cartesiaanse cogito van zijn troon heeft gestoten, laat men zich in sommige stromingen uit de vrouwenstudies vaak door de psychoanalyse inspireren in een poging om het vrouwelijke nu eindelijk op zo'n wijze te definiëren dat de vrouw niet opnieuw het mislukte spiegelbeeld van de man wordt.

Precies omdat ik mij voor een groot deel in de centrale intuïtie van een dergelijk project terugvind, wil ik in een poging om mee te denken, naast mijn bedenking over het cartesiaanse cogito, ook

als wij op anachronistische wijze ons begrip van kerkelijk geloof binnen een geseclariseerde samenleving terugprojecteren op de eerste eeuwen van de moderniteit. Dit anachronistische begrip belet ons dan ongetwijfeld om het bredere, cultuurhistorische belang te beseffen van nieuwe vormen van zelfinterpretatie die binnen het toenmalig wankelende religieuze kader zijn gegroeid, maar die de moedergrond hebben gevormd voor huidige praktijken als de psychoanalyse. Wanneer de psychoanalyse in het fenomeen van de overdracht de factor bij uitstek heeft gevonden die bij bepaalde persoonlijkheidsstructuren een deconstructie van het eigen ik naar meer waarheid toe teweegbrengt, heeft zij misschien iets teruggevonden van datgene waarnaar Montaigne heeft verwezen, en dat, het ideologische succes van het cartesianisme ten spijt in de marges van de moderniteit is blijven leven. Voor zover de theologie als zelfverstaan van het geloof het feit van de secularisatie en van de moderniteit wil begrijpen, vormt de opkomst van de psychologie en de psychoanalyse een gegeven dat om theologische interpretatie vraagt.

* * *

Op een dag als deze past een woord van dank, zowel aan deze universiteit die voor mij een nieuwe wetenschappelijke toekomst opent, als aan al diegenen die mij tot aan dit nieuwe begin hebben gebracht. En omdat het in mijn opvatting duidelijk is hoezeer de toekomst op een verwerking van het verleden moet rusten, wil ik met de laatsten beginnen. Mijn eerste woord van dank gaat uit naar mijn ouders. Van mijn vader heb ik geleerd dat rechtvaardigheid en vrijmoedig spreken de hoeksteen van de

nogmaals wijzen op het belang van het zopas geschetste onderscheid in persoonlijkheidsstructuur als het gaat om het begrijpen van fantasma's. Dat geldt in de eerste plaats voor de fantasma's omtrent de seksuele differentie, die in het onderscheid tussen neurose en psychose zo centraal staan. In die zin ben ik niet gelukkig met het onkritische gebruik van theorieën in de lijn van Gilles Deleuze, die na het wegsterven van hun Franse antipsychiatrische context nu plots in de Nederlandse emancipatieliteratuur opgeld maken. Wanneer men in het verlengde van Deleuze het onderscheid tussen psychose en neurose wegmoffelt met de vage bedenking dat wij allemaal toch een beetje gespleten zijn, dan beperkt men de discussie tot de inhoudelijke invulling van het begrip 'mannelijkheid' en 'vrouwelijkheid' op het vlak van de sociale realiteit. Dit is ongetwijfeld een legitiem onderzoeksveld op sociologisch vlak, maar ik zie niet in waarom men zich hiervoor onder de hoede van de psychoanalyse moet stellen, vermits men haar eigen vraagstelling dan toch terzijde schuift. De psychoanalyse vraagt zich af waarom het fantasma van de seksuele differentie zo verschillend beleefd wordt in de neurose en de psychose, en op die wijze legt de psychoanalyse via de verschillen in persoonlijkheidsstructuur een band tussen de seksuele differentie en vormen van werkelijkheidsbeleving. Ik denk dat deze problematiek, die rechtstreeks de status van de geloofsdaad raakt, essentieel is voor vrouwenstudies, zeker in theologisch perspectief. Zie R. Braidotti, *Beelden van leegte*, Kampen (Kok Agora) 1990. J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan*, vol. 20: *Encore* (1972-1973). Parijs (Seuil) 1975. G. Deleuze & F. Guattari, *l'anti-Oedipe*. Parijs (Minuit) 1972. Voor een kritiek op Deleuze zie o.a. C. Delacampagne, *Antipsychiatrie ou les voies du sacré*. Parijs (Grasset) 1974.

moraal vormen, en dat waar die ontbreken, de andere vormen van moraal doorgaans slechts schijn zijn. Van mijn moeder heb ik mijn wellicht diepste theologische inzicht gekregen, *qu'il faut de tout pour faire un monde*, dat je een allegaartje nodig hebt voor je een wereld kunt scheppen. Ik hoop dat deze dag haar geloof bevestigt.

Verder wil ik de collega's bedanken die ik in het academische bedrijf heb ontmoet en met wie ik heb mogen samenwerken. In de twintig jaar academische activiteit die achter mij liggen, heb ik ook de ervaring moeten opdoen hoe de macht van politici, kerkvorsten en managers in de praktijk werkt, en hoe argwanend die staat ten aanzien van ware academische vrijheid. Het was niet altijd een aangename, maar wel een nuttige leerschool. Het was een steun te mogen ervaren dat er nog steeds collegae waren die uiteindelijk slechts voor één zaak leefden, voor hun passie voor de waarheid, en daar desnoods hun carrière, hun onderzoeksgelden en hun karakter aan opofferden. Er is voor mij geen *Sacra Theologia* zonder *Sacra Curiositas*. De academische passie is uiteraard zoals iedere passie beperkt en heeft onmiskenbaar haar schaduwkanten, maar af en toe is het toch belangrijk een beker van de beste wijn voor haar te plengen. Ik wil in het bijzonder het Leuvense Pauscollege bedanken voor de sfeer van vrijdenkendheid die het cultiveerde in dienst van het ware geloof. Twee leermeesters wil ik apart vernoemen, Antoon Vergote voor de wijze waarop hij mij introduceerde in een type van veeleisende reflectie die psychoanalytische praktijk en wijsgerige en theologische bezinning bij elkaar bracht, en Benjamin Willaert die steeds weer herhaalde dat alles altijd weer anders bekeken kan worden terwijl het toch hetzelfde blijft, en die als geen ander de kunst verstaat van het schrijven in het zand.

Doch nu richten mijn blikken zich uiteraard vooral naar de toekomst, zij het dat de Groningse Universiteit en haar Theologische Faculteit op gelukkige wijze ook reeds een goed stuk heden zijn gaan vormen, als basis van wat nog moet komen. Ik dank het College van Bestuur voor het vertrouwen dat het in mij stelde door mij te benoemen. Ik dank de collegae professoren, de wetenschappelijke, administratieve en technische staf van de faculteit die mij op een buitengewoon sympathieke wijze hebben ontvangen. Het duurde niet lang voor ik besepte hoeveel er gemeenschappelijk is tussen twee kleigebieden, dicht bij de zee en ver van de hoofdstad. Dank zij U heb ik mij in dit vlakke land zeer snel thuis gevoeld en in uw ernst om theologische en godsdienstwetenschappelijke kwesties wetenschappelijk aan te pakken heb ik eveneens weer een thuishaven gevonden. Ik dank de studenten voor hun leergierigheid en, zonder hen aan te sporen tot onverantwoord tijdverlies ten nadele van het studierendement, hoop ik dat wij elkaar ook buiten de productieve uren iets kunnen bieden op het niveau van het zo weinig efficiënte, maar toch zo belangrijke geklets, met of zonder tempobeurs. Ten slotte dank ik in het bijzonder mijn vakgroep, die kleine vakgroep die misschien al te snel groot moet worden, waar

Günter Heimbrock met zijn bekende zin voor het ritueel deze leerstoel voor het eerst heeft bezet en waar Sytze Ypma en Nel Jongsma de lampen brandende hebben gehouden, zonder te weten wie er nu zou komen.

Ik wil besluiten met twee citaten. Het eerste komt van Epicurus, uit die prachtige brief aan Menocoeus: ‘Geloof in de eerste plaats dat God een onsterfelijk en gezegend levend wezen is, in overeenstemming met het algemeen geaccepteerde begrip "god" dat in ons aanwezig is. ... Want er bestaan werkelijk goden en de kennis over hen is overduidelijk; maar zij zijn niet zoals de grote massa gelooft, want op de wijze dat die gelooft dat ze zijn, blijft er niet veel van de goden over.’³¹ Het tweede komt van Paulus, uit die prachtige brief aan de Romeinen (14: 22): ‘Behoud gij intussen uw eigen overtuiging voor het aanschijn van God.’³²

Ik heb gezegd.

31. Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, boek X, 123; Ned. vertaling: Baarn (Ambo) 1989, p. 382.

32. De Bijbel uit de grondtekst vertaald. Boxtel (Katholieke Bijbelstichting) 1978, p. 1620.